

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Sade eudemonista

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1667228> since 2018-05-01T17:57:29Z

*Publisher:*

il Mulino

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# Sade eudemonista

di Marco Menin

La figura del marchese de Sade è generalmente esclusa dagli studi che, in diversa forma, hanno ricostruito la storia del concetto di felicità<sup>1</sup>. Questa omissione pare imputabile a un duplice ordine di motivazioni. A un livello più generale, Sade, come tutti gli autori che sono stati testimoni della messa in scacco dei valori illuministici da parte della Rivoluzione, è ricondotto a quel «tramonto» dell'eudemonismo che caratterizza il passaggio dal Settecento all'Ottocento (il cosiddetto *tournant des Lumières*), quando «l'idea di felicità muore in diversi modi seguendo o anticipando l'esaurimento delle spinte espansive della modernità»<sup>2</sup>. A un livello più specifico, tuttavia, l'opera del «divin marchese» è stata spesso liquidata come una patologica deformazione della riflessione sul *bonheur* che caratterizzò il Settecento francese, sino a essere considerata in conclusione più vicina a una forma di antieudemonismo. Questa ipotesi è alla base delle (scarne) riflessioni sull'opera di Sade reperibili in quello che è senza dubbio lo studio più influente sull'eudemonismo francese settecentesco, ossia *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, pubblicato da Robert Mauzi nel 1960.

Mauzi, pur senza intraprendere un'analisi sistematica degli scritti di Sade, ne delegittima completamente la riflessione sul *bonheur*, sottolineando a più riprese come l'autore, «âme malade»<sup>3</sup>, abbia finito con l'offrire una visione

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio, tra i contributi più recenti, F. de Luise e G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2001; D.M. McMahon, *Happiness: A History*, New York, Atlantic Monthly Press, 2005, trad. it. *Storia della felicità. Dall'antichità a oggi*, Milano, Garzanti, 2007; N.P. White, *A Brief History of Happiness*, Oxford, Blackwell, 2006; A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008; G. Minois, *L'Âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009; B.M. Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness: Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2012.

<sup>2</sup> F. de Luise e G. Farinetti, *Storia della felicità*, cit., p. 514. Su questo fondamentale mutamento di prospettiva, la cui portata è europea, cfr. inoltre M. Mori, *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in «Studia Leibnitiana», XXV, 1993, pp. 27-42.

<sup>3</sup> R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, 1994<sup>3</sup>, p. 115.

patologica e deformante della felicità: «I personaggi di Sade reclamano sensazioni via via più inaudite. Il *mostruoso* possiede il privilegio di innalzare molto agevolmente la coscienza sino a quelle strane apoteosi, durante cui si assapora pienamente la propria esistenza»<sup>4</sup>. Da qui discenderebbe una sorta di depotenziamento del *bonheur* sadiano, destinato a identificarsi rozzamente con il *plaisir*, sino a esaurirsi nella sua stessa istantaneità.

Nonostante la durezza della condanna della figura di Sade da parte di Mauzi (la quale rispecchia il generale atteggiamento antecedente la *Sade Renaissance*) sia stata ampiamente superata negli ultimi sessant'anni – la critica è infatti ormai unanime nel riconoscere all'autore un posto privilegiato all'interno della cultura filosofica e letteraria tardo settecentesca<sup>5</sup> – il suo giudizio specifico sulla sostanziale irrilevanza della teoria sadiana del *bonheur* sembra essersi più o meno consapevolmente radicato. È spiazzante osservare come, a fronte di un fiorire di contributi consacrati alla riflessione etica di Sade<sup>6</sup>, manchino completamente studi dedicati all'indagine sistematica della sua dottrina della felicità. Questa assenza è ancor più ingiustificata se si pensa, da un lato, all'uso reiterato (a tratti ossessivo) dell'espressione «bonheur» nell'opera sadiana e, dall'altro lato, all'insistita rivendicazione – tipicamente illuministica – di come la felicità rappresenti un valore primario, a tal punto da identificarsi con il fine stesso dell'uomo:

L'uomo lavora sempre esclusivamente per raggiungere la propria felicità: quale sia la strada che adotta nella carriera della sua vita, è sempre per raggiungere la felicità, alla sua maniera<sup>7</sup>.

L'uomo è nato esclusivamente per raggiungere la propria felicità sulla terra; tutte le vane considerazioni che si oppongono a ciò, tutti i vani pregiudizi che ostacolano tale raggiungimento, devono essere schiacciati sotto i piedi<sup>8</sup>.

L'obiettivo di queste pagine è mostrare – a partire da un'analisi puntuale della questione del *bonheur* in rapporto ai principi dell'*antiphysisme*, dell'isolismo e dell'intensivismo – come la riflessione di Sade sulla felicità non solo rientri a pieno titolo nell'eudemonismo dei Lumi, ma rappresenti anche un

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>5</sup> Per indicazioni bibliografiche sull'attuale *status quaestionis*, mi limito a rinviare a J. Phillips, *Sade. État présent*, in «French Studies», LXVIII, 2014, pp. 526-533.

<sup>6</sup> Cfr. *Sade: His Ethics and Rhetoric*, a cura di C.V. Michael, New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris, Peter Lang, 1989; T. Airaksinen, *The Philosophy of the Marquis de Sade*, London-New York, Routledge, 1995, pp. 94-116 (*The Ethic of Vice*); D. Martyn, *Sublime Failures: The Ethics of Kant and Sade*, Detroit, Wayne State University Press, 2003; J.-B. Jeangène Vilmer, *Sade moraliste*, Genève, Droz, 2005.

<sup>7</sup> D.A.F. de Sade, *La nouvelle Justine*, in *Œuvres*, a cura di M. Delon, 3 voll., Paris, Gallimard, 1990-1997, vol. II, p. 424. La traduzione italiana è sempre mia.

<sup>8</sup> *Histoire de Juliette*, in *Œuvres*, cit., vol. III, p. 965.

tentativo lucido e originale (per quanto estremo e non scevro di tensioni) di trovare una soluzione a una delle più importanti antinomie in cui da sempre sono rimaste impigliate le dottrine della felicità, ossia quella tra movimento e riposo.

### 1. *Bonheur-équilibre, bonheur-mouvement*

Tutta la riflessione illuministica sulla felicità – come magistralmente mostrato dallo stesso Mauzi – oscilla tra i due poli concettuali del riposo e del movimento, del ripiegamento in sé e dello slancio espansivo verso il prossimo<sup>9</sup>. L'idea di *bonheur-équilibre* o di *bonheur-sagesse* è legata al sogno di una felicità intesa come stato di grazia, come una sorta di euforia edenica in cui l'individuo può godere di un'immobile perfezione. Si tratta della posizione di Marmontel, che asserisce che la felicità si realizza «nel silenzio delle passioni, nell'equilibrio e nella quiete»<sup>10</sup>. Similmente, Saynt-Hyacinthe osserva che «la Felicità mi sembra essere un sentimento di accettazione dello stato in cui ci si trova, da cui nasce ciò che chiamo costantemente gioia o tranquillità d'animo»<sup>11</sup>. All'altro estremo, si trova l'identificazione della felicità con il movimento (*bonheur-mouvement*), che conduce a una sorta di sentimento panico dell'esistenza: «Il sogno del movimento [...] consiste nel delirio di una coscienza presa dalla vertigine, che vuole ubriacarsi dei suoi stessi poteri e abbandonarsi a tutte le frenesie, al solo fine di sfuggire alla morte»<sup>12</sup>.

La grande sfida dei *philosophes* consiste nel trovare una conciliazione tra questi due aspetti opposti che, se presi singolarmente, risultano altrettanto inattuabili nella loro pienezza: «Si potrebbe allora formulare come segue la definizione del *bonheur*: lo stato di un'anima che ha risolto l'antagonismo fondamentale tra la tentazione della vertigine e il sogno della quiete, tra il movimento e l'immobilità»<sup>13</sup>. I tentativi d'individuare «uno stato mediano tra la letargia e la convulsione»<sup>14</sup> – per riprendere una bella definizione di

<sup>9</sup> Oltre al già menzionato studio di Mauzi, cfr. C. Rosso, *Moralisti del «bonheur»*, Torino, Edizioni di filosofia, 1954; Id., *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969; *La quête du bonheur, et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises: mélanges offerts à Corrado Rosso*, a cura di C. Biondi, Genève, Droz, 1995; P. Adinolfi, *Passione e virtù. L'idea di felicità nella prima stagione del romanticismo francese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999.

<sup>10</sup> J.-F. Marmontel, *Contes Moraux*, in *Œuvres complètes de Marmontel*, 18 voll., Paris, Didot, 1818-1819, vol. IV, p. 69.

<sup>11</sup> T. de Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques, sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité*, London, Jean Nourse, 1743, p. 241.

<sup>12</sup> R. Mauzi, *L'idea du bonheur*, cit., p. 126.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>14</sup> G. Sénac de Meilhan, *L'émigré* (1797), a cura di C. Stryienski e F. Funck-Brentano, Paris, Fontemoing, 1904, p. 241.

Sénac de Meilhan – abbondano, come emerge già dalla lettura dell'articolo *Bonheur* dell'*Encyclopédie*, incentrato proprio sulla composizione tra il piacere (movimento) e la quiete (riposo): «Se rimaniamo in una pigra indolenza, in cui la nostra attività non ha nulla da cogliere, non possiamo essere felici [...]. Bisogna animare il nostro cuore con sentimenti gradevoli, agitarlo con dolci scosse, imprimergli movimenti deliziosi [...]. La nostra felicità più perfetta in questa vita non è altro [...] che uno stato tranquillo *disseminato qua e là di qualche piacere che ne rallegra il fondo*»<sup>15</sup>.

Se l'armonizzazione tra riposo e movimento appare possibile *de jure*, *de facto* essa sembra piuttosto una tensione irrisolta della natura umana che, nella peggiore delle ipotesi, condanna il soggetto all'infelicità, come osserva con lucidità il poligrafo Delisle de Sales, autore di una *Philosophie du bonheur*: «La Natura ha dunque fatto dell'uomo un essere contraddittorio? Essa ha piazzato nella nostra anima un *principio di attività* che ne tende tutte le molle assieme a un'*inclinazione invincibile verso il riposo*. Queste due forze si combattono incessantemente senza distrarsi: una indica la strada della felicità, l'altra pare identificarsi con essa»<sup>16</sup>. Questo dilemma trova probabilmente una delle sue espressioni più celebri nella formula del *Candide* di Voltaire secondo cui l'essere umano è condannato a vivere «nella convulsione dell'inquietudine o nella letargia della noia»<sup>17</sup>.

La soluzione che i *philosophes* (dai materialisti a Rousseau) prima e la Rivoluzione poi individueranno al problema risiede, com'è noto, nella visione della natura come istanza conciliatrice della *quête du bonheur*. Poiché è la natura che lega lo sviluppo dell'individuo alla sua attività sensoriale e alla distinzione tra piacevole e spiacevole (e quindi all'interesse), la ricerca della felicità individuale si articola inevitabilmente a quella della felicità collettiva. La naturale socialità, in altre parole, consentirebbe la convergenza degli interessi particolari, armonizzando le opposte esigenze del ripiegamento in se stessi e dell'apertura al mondo. Da qui la nascita di quell'idea di un *bonheur* politico e sociale – superiore a quello individuale – che sarà dapprima sancita nell'articolo inaugurale della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1793 («il fine della società è la felicità comune»), per trovare poi la sua consacrazione definitiva nel celebre discorso di Saint-Just del 3 marzo del 1794: «La felicità è un'idea nuova in Europa!»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, ad voc.* «Bonheur, s. m. (Morale)», 17 voll., Paris-Neuchâtel, Briasson, David, Le Breton, Durand-Faulche, 1751-1765, vol. II, p. 322.

<sup>16</sup> D. de Sales, *De la Philosophie de la nature, ou Traité de morale pour l'espèce humaine tiré de la philosophie et fondé sur la nature*, 10 voll., Paris, Gide, 1804, vol. III, p. 114.

<sup>17</sup> Voltaire, *Candide*, in *Romans et contes*, a cura di F. Deloffre e J. van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1979, p. 230.

<sup>18</sup> L.A.L. de Richebourg de Saint-Just, *Séance du 13 ventôse an 2* (3 marzo 1794), in *Œuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention Nationale*, Paris, Prévot, 1834, p. 218.

## 2. Una morale del vizio: bonheur e antiphysisme

Nella sua opera, Sade prende in contropiede il pensiero etico coevo, sino a collocarsi consapevolmente agli antipodi della morale dei Lumi: «L'immoralismo di Sade è un'evidenza, l'assioma sul quale viene edificata tutta la sua opera. Non c'è niente di spontaneo nella *démarche* sadiana. Sade si vuole immorale, o piuttosto immoralista»<sup>19</sup>.

Questa modalità di procedere emerge con particolare evidenza proprio nella delineazione dei fondamenti del *bonheur*. Come le due principali fazioni rivali a cui si oppone con fermezza (i *philosophes* e gli *apologistes*), anche il divin marchese riconduce la ricerca della felicità alla natura, modificandone tuttavia radicalmente gli elementi costitutivi. Secondo l'*antiphysisme* di Sade la natura è malvagia e distruttrice e impone a ogni uomo di trovare la propria felicità nella soddisfazione di un egoismo integrale, confutando così alla radice le morali della simpatia e della pietà che avevano trovato alcune delle loro più importanti formulazioni proprio nel secondo Settecento (basti pensare a Smith o Rousseau). Un simile assunto rappresenta l'asse portante dell'intera produzione romanzesca matura di Sade: le *Cent vingt journées*, le tre *Justine*, *Aline et Valcour*, la *Philosophie dans le boudoir* e *Juliette*.

In una delle sue riflessioni filosofiche sulla crudeltà, attraverso le quali si propone di istruire la giovane Eugénie, l'«istitutore immorale» Dolmancé coniuga in maniera interessante la definizione sadiana di natura con un'aspra critica alla «regola d'oro» alla base della morale cristiana<sup>20</sup> e, più in generale, di qualsiasi etica della reciprocità:

Ci venite a parlare di una chimerica voce della natura, che ci direbbe di non fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi; ma questo assurdo consiglio non ci è mai venuto che da uomini, e da uomini deboli [...]. Imbecilli! La natura, che ci consiglia sempre di godere, che non imprime mai dentro di noi altro movimento, altre aspirazioni, potrebbe, un momento dopo, con una incongruenza senza pari, assicurarci che non bisogna affatto pensare a procurarci un godimento, se questo può fare del male agli altri? [...] La natura, nostra madre comune, non ci parla che di noi stessi; niente è egoista come la sua voce, e ciò che noi vi possiamo distinguere più chiaramente è l'immutabile e santo consiglio che essa ci dà di godere, non importa a spese di chi<sup>21</sup>.

Lo stesso concetto viene ribadito – nelle diverse stesure della *Justine* – nella lezione filosofica che il perverso padre Clément impartisce alla sua vittima, riassumendo con efficacia l'ineliminabile nesso che sussiste tra natura, egoi-

<sup>19</sup> J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 214.

<sup>20</sup> Su questo aspetto, cfr. J. Deprun, *Sade devant la «Règle d'or»*, *La quête du bonheur*, cit., pp. 307-311.

<sup>21</sup> *La philosophie dans le boudoir*, in **Œuvres**, cit., vol. III, p. 68.

smo, crimine e felicità: «Ha l'uomo il potere di commettere delitti? E quando, preferendo la sua felicità a quella degli altri, rovescia o distrugge tutto quel che trova davanti a sé, cos'altro fa, se non servire la natura, le cui prime e più sicure affermazioni gli impongono di rendersi felice, a spese di chi non importa. Il sistema dell'amore del prossimo è una chimera che dobbiamo al cristianesimo, non alla natura»<sup>22</sup>.

Questa disamina racchiude lucidamente lo «schema» ricorrente di tutti gli scritti di Sade appena menzionati: la natura è «egoista» poiché dispone – e qui l'eco di Hobbes è ben udibile<sup>23</sup> – di un numero finito di risorse. Solo il «crimine», inteso come la sopraffazione in tutte le sue forme, destinata a sfociare nell'omicidio, ne può moltiplicare e rinnovare le produzioni: «L'assassinio non è affatto una distruzione; chi lo commette non fa che variare le forme; rende alla natura degli elementi di cui la mano di quest'abile natura si serve subito per ricompensarsi con altri esseri; ora, poiché le creazioni non possono essere che godimenti per chi vi si abbandona, l'assassino ne prepara dunque uno alla natura»<sup>24</sup>. Accanto al ruolo diacronico di rilanciare lo slancio vitale della natura, il crimine assolve anche a una funzione sincronica, che consiste nel «mantenere l'equilibrio tra i buoni e i malvagi»<sup>25</sup>. Da questa dottrina «metafisica» del *néant des crimes* discende il cosiddetto paradosso della morale sadiana, ossia – per riprendere il titolo di una novella di Barbey d'Aureville ispirata proprio all'opera del marchese – il *bonheur dans le crime*<sup>26</sup>.

Il tema del ribaltamento sistematico dei valori concernenti la felicità, pur senza essere una prerogativa esclusiva di Sade, viene indubbiamente da lui declinato con una radicalità senza precedenti, come viene ricordato con ironia nell'introduzione agli *Infortunes de la vertu*, che si ripromette sistematicamente di smentire il nesso costitutivo che l'intera vicenda di Justine e Juliette<sup>27</sup> dimostrerà in modo inconfutabile: «Dunque è vero che la prosperità può accompagnare la peggiore condotta e che, anche in mezzo al disordine e alla corruzione, tutto ciò che gli uomini chiamano felicità può diffondersi sulla vita; ma questa crudele e fatale verità non deve più allarmare; l'esempio della disgrazia che perseguita la virtù, e che presto offriremo, non deve più tormentare le persone oneste; questa felicità del crimine è ingannevole»<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> *Justine ou les malheurs de la vertu*, in **(Œuvres)** cit., vol. II, p. 269; *La nouvelle Justine*, *ibidem*, p. 681.

<sup>23</sup> Sade possedeva a La Coste la traduzione francese del *De cive*, apertamente citata nella *Nouvelle Justine* (cfr. **(Œuvres)** cit., vol. II, pp. 545 e 836). Sull'influenza di Hobbes su Sade, mi limito a rinviare a Y. Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 225-227.

<sup>24</sup> *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 54.

<sup>25</sup> *Les infortunes de la vertu*, in **(Œuvres)** cit., vol. II, p. 4.

<sup>26</sup> *Le bonheur dans le crime* è uno dei sei racconti che compongono *Les Diaboliques*, pubblicate da Jules-Amédée Barbey d'Aureville nel 1874.

<sup>27</sup> Lo stesso vale, specularmente, per le figure di Aline e Léonore in *Aline et Valcour*.

<sup>28</sup> *Les infortunes de la vertu*, cit., p. 10.



In realtà, come spiega Mme Delbène a Juliette, «la vera saggezza [...] non consiste nel reprimere i nostri vizi, poiché i nostri vizi rappresentano quasi la sola felicità della nostra vita»<sup>29</sup>. Non solo il vizio si configura pertanto come una condizione imprescindibile per il raggiungimento del *bonheur*, ma quest'ultimo – come ripetutamente dimostrato dalle vicende di Justine – si sottrae sistematicamente alla virtù: «Il vizio rende molto più felici della virtù; servo dunque molto meglio la felicità generale proteggendo il vizio piuttosto che ricompensando la virtù»<sup>30</sup>.

### 3. Il *bonheur* tra isolismo e intensivismo

L'*antiphysisme* di Sade sembra di primo acchito circoscrivere il *bonheur* all'interno di una dimensione radicalmente individuale, sino a farlo coincidere – dando di fatto ragione a Mauzi – con la realizzazione egoistica del piacere. L'uomo di natura di Sade è indubbiamente, come quello di Rousseau, un solitario, ma al suo contrario non è animato da alcun slancio simpatetico verso il prossimo (la pietà). Egli è così caratterizzato da una sorta di solipsismo morale, che spazia da una forma neutrale di egoismo spontaneo (l'amor di sé rousseauiano) all'egoismo riflesso e criminale che lo induce a considerare il prossimo non come un *alter ego*, ma come un semplice mezzo per il raggiungimento del piacere personale. Per indicare questo principio antropologico Sade conia il neologismo «isolisme»<sup>31</sup>, termine che sarà pochi anni dopo inserito da Mercier all'interno del suo *Vocabulaire de mots nouveaux*<sup>32</sup>. Riproposizione estrema del principio hobbesiano – ribadito da Holbach – secondo cui «ciascuno vive, per così dire, isolato nella società»<sup>33</sup>, l'idea d'*isolisme* risente sicuramente anche della riflessione del «profondo Helvétius»<sup>34</sup> che aveva sancito, nel *De l'esprit*, un nesso ineliminabile tra *bonheur* e sopraffazione, da lui analizzata all'interno della cornice del dispotismo: «Questo desiderio [del dispotismo] affonda le proprie radici nell'amore per il piacere e, di conseguenza, nella natura stessa dell'uomo. Ciascuno vuole essere il più felice possibile; ciascuno vuole possedere una potenza che costringa gli altri uomini a contribuire con tutte le loro forze alla sua felicità»<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> *Histoire de Juliette*, in *Œuvres*, cit., vol. III, p. 192.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>31</sup> Il termine è usato sia in *Aline et Valcour* (*Œuvres*, cit., vol. I, p. 577), sia negli *Infortunes de la vertu* e nella *Justine* (cfr. *Œuvres*, cit., vol. II, pp. 7 e 136).

<sup>32</sup> Cfr. L.-S. Mercier, *Néologie ou vocabulaire de mots nouveaux*, 2 voll., Paris, Moussard-Maradan, 1801, vol. II, p. 72.

<sup>33</sup> P.-H.-T. d'Holbach, *Système de la nature*, 2 voll., London, s.e., 1770, vol. I, p. 293. La formula è riproposta, quasi immutata, nell'*Histoire de Juliette*: «Tutte le creature nascono isolate e senza alcun bisogno le une delle altre» (p. 335).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>35</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, a cura di J. Moutaux, Paris, Fayard, 1988, p. 340.



Sade rifiuta tuttavia esplicitamente a più riprese l'identificazione tra *bonheur* e *plaisir*, come emerge in particolar modo in una delle discussioni filosofiche delle *Cent vingt journées de Sodome*, in cui Blangis si fa portavoce di un'etica rigorosamente edonista: «Il duca volle sostenere a tavola che se la felicità consisteva nell'intera soddisfazione di tutti i piaceri dei sensi, era difficile essere più felici di quanto fossero»<sup>36</sup>. Questa tesi è duramente criticata da Durcet, un altro dei quattro libertini convenuti nell'inaccessibile Castello di Silling, trasposizione letteraria manifesta della nozione antropologica di isolismo:

Non è un discorso da libertino, disse Durcet. E come potreste essere felice, visto che potete soddisfarvi in ogni momento? La felicità non consiste nel godimento, bensì nel desiderio, anzi nell'infrangere i freni opposti al desiderio [...]. Manca una cosa fondamentale alla nostra felicità: il piacere della comparazione, piacere che può nascere solo dallo spettacolo dell'infelicità, che noi qui non vediamo affatto. È dalla vista di colui che non gode di ciò che io ho, e soffre, che nasce la gioia di poter dire a se stesso: io sono più felice di lui<sup>37</sup>.

La stessa lezione sarà impartita da Mme d'Esterval a Justine – «la felicità non risiede in questo o in quell'altro stato dell'anima, ma piuttosto nella sola comparazione del proprio stato con quello degli altri»<sup>38</sup> – per essere poi ribadita a Juliette da Noircueil: «La felicità consiste più in queste sorta di comparazioni che in piaceri reali [...]. È lo spettacolo degli infelici che deve necessariamente completare la nostra felicità, attraverso la comparazione che questi ci forniscono»<sup>39</sup>.

L'inserimento di questo elemento comparativo all'interno dei fondamenti del *bonheur* ne complica notevolmente l'analisi, mettendo in luce come il principio dell'isolismo, da solo, non sia in grado di dar conto della ricchezza della riflessione sadiana sull'eudemonismo. È innanzitutto evidente come Sade, pur riconoscendo l'esistenza di un *bonheur physique*, sia principalmente interessato alla comprensione di quello che egli definisce *bonheur intellectuel* o *bonheur moral*<sup>40</sup>: «La felicità che vi consiglio [quella del crimine] sarà infinitamente più viva. Ci sarà infatti allora sia la felicità fisica, acquisita attraverso il piacere, sia la felicità intellettuale, nata dalla comparazione della sua sorte [la vittima] con la vostra»<sup>41</sup>. Il «morale» a cui si riferisce Sade non implica ovviamente in alcun modo un contenuto etico o un'indipendenza, almeno relativa, della dimensione spirituale, ma piuttosto, come in Helvétius, un'insistenza sulla

<sup>36</sup> *Les cent vingt journées de Sodome*, in *Œuvres*, cit., vol. I, p. 156.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 156-157.

<sup>38</sup> *La nouvelle Justine*, cit., p. 833.

<sup>39</sup> *Histoire de Juliette*, cit., pp. 1232-1233.

<sup>40</sup> Cfr., ad esempio, *La nouvelle Justine*, cit., p. 806.

<sup>41</sup> *Histoire de Juliette*, cit., p. 1232.

stessa dimensione fisiologica<sup>42</sup>. Pur rimanendo una condizione necessaria al raggiungimento della felicità, il godimento fisico non è di per sé sufficiente, ma deve venire accompagnato – come rimarca il Presidente de Blamont, l'incestuoso protagonista di *Aline et Valcour* – dal godimento morale: «Non sono forse più felice di te perché [...] non mi accontento mai di piaceri *fisici* che non siano accompagnati anche da un piccolo disordine *morale*?»<sup>43</sup>.

Proprio da questa necessità di disordine morale – che rappresenta a ben vedere l'essenza della relazione passionale che s'instaura tra libertino e vittima – discende l'esigenza di definire il *bonheur* non nei termini della norma e dell'equilibrio, ma in quelli del movimento e dalla tensione. Tra i fondamenti dell'eudemonismo sadiano la nozione d'isolismo deve così necessariamente essere affiancata da quella – per certi aspetti opposta, ma in realtà complementare – d'«intensivismo». Con questo termine (il neologismo non è in questo caso di Sade, ma di Jean Deprun<sup>44</sup>) si indica la tendenza della natura umana a ricercare sistematicamente il più grande choc, sia a livello fisico sia a livello morale, nella convinzione che «tutto è buono quando è eccessivo»<sup>45</sup>.

Questa irrefrenabile spinta a vivere intensamente<sup>46</sup> fa sì che la definizione sadiana di felicità s'inserisca con nettezza, in quella antinomia tra quiete e movimento da cui si sono prese le mosse, all'interno del secondo polo. La già menzionata dissertazione filosofica di padre Clément, incastonata nella *Nouvelle Justine*, contiene probabilmente una delle definizioni più efficaci del *bonheur-mouvement* rintracciabili nella produzione (filosofica e non) del *tournant des Lumières*: «Più un uomo savio metterà in pratica i miei sistemi più garantisco la felicità, perché la felicità è esclusivamente in ciò che agita, e solo il crimine può agitare: la virtù, essendo uno stato d'inazione e di riposo, non può mai condurre alla felicità»<sup>47</sup>. Questa dottrina è ulteriormente articolata da Saint Fond – un libertino incallito che riesce in un solo giorno ad avere una relazione incestuosa con la figlia, uccidere il padre e torturare a morte alcune fanciulle – nella *Juliette*, sino a trasformarsi in una sorta di teorema:

È dimostrato che è solo in ragione della violenza dell'azione commessa che si deve misurare la somma della felicità di colui che agisce, e questo perché più questa dose è forte e più essa scuote il sistema nervoso. Da ciò, dico io, è dimostrato che

<sup>42</sup> Questa peculiare relazione tra fisico e morale è espressa da Helvétius attraverso la nozione di *organisation*, ampiamente utilizzata anche da Sade. A partire da tale idea è possibile dedurre dalla costituzione fisica, che rappresenta la costante di tutti gli esseri umani, le basi di quella variabile rappresentata dalla componente morale e passionale. Il morale trova così nel fisico il suo fondamento, e tuttavia ne rimane distinto.

<sup>43</sup> *Aline et Valcour*, cit., p. 976.

<sup>44</sup> Cfr., oltre all'introduzione al primo volume delle Œuvres da cui citiamo, J. Deprun, *Sade et le rationalisme des Lumières*, in «Raison présente», III, 1967, pp. 75-90.

<sup>45</sup> *Histoire de Juliette*, cit., p. 387.

<sup>46</sup> Cfr. T. Garcia, *La vie intense. Une obsession moderne*, Paris, Flammarion, 2016.

<sup>47</sup> *La nouvelle Justine*, cit., p. 683.

il massimo grado di felicità possibile consisterà nelle conseguenze più radicali del dispotismo e della tirannia. Da ciò risulterà che l'uomo più duro, più feroce, più traditore e più malvagio sarà necessariamente il più felice<sup>48</sup>.

#### 4. *Dal bonheur-mouvement al bonheur-équilibre: eudemonismo e apatia*

Mentre l'isolismo, in quanto espressione del principio antropologico dell'egoismo integrale, inserisce all'interno del *bonheur* una sorta di moto centripeto, l'intensivismo si traduce in una forza centrifuga. Da questa combinazione di impulsi (altrettanto naturali) discende che la felicità si può realizzare appieno esclusivamente nella relazione emozionale, come ricorda la celebre formula della dedica *Aux libertins* che apre *La philosophie dans le boudoir*, secondo cui solo le «passioni deliziose» possono «condurre alla felicità», e a «seminare qualche rosa tra le spine della vita»<sup>49</sup>.

Se il riconoscimento della dimensione relazionale del *bonheur* rappresenta una costante del pensiero illuministico (dai teorici dell'*intérêt bien compris* ai sentimentalisti), la declinazione che ne viene offerta da Sade esclude tuttavia qualsiasi possibilità di reciprocità, sancendo di fatto il fallimento dell'ideale di Bentham – caro a tutto il pensiero materialista – della massima felicità per il maggior numero<sup>50</sup>. Poiché il *bonheur* è inevitabilmente comparativo e poiché implica un agire e un subire, un godere e un soffrire, esso può realizzarsi esclusivamente in una sorta di gioco a somma zero competitivo, che obbliga a ricercare la propria felicità nell'altrui infelicità. Da qui l'importanza della figura della vittima, di cui si rende lucidamente conto la giovane Eugénie non appena viene «risvegliata» al ragionamento filosofico dai suoi mentori: «Una vittima, amica mia, una vittima: oh dio! Questo farebbe la felicità della mia vita»<sup>51</sup>.

La *quête du bonheur* trasforma così l'egoismo radicale in quello che si potrebbe definire una sorta di «egoismo relazionale», ossia una forma di un vampirismo emotivo nei confronti della vittima:

Che cos'è un crimine? [...] È l'azione che ci rende padroni della vita e della fortuna degli altri e che, per questo motivo, aggiunge alla porzione di felicità di cui noi godiamo quella dell'essere sacrificato. Mi si dirà che poiché si compie a detrimento degli altri, questa felicità usurpata non potrà essere perfetta. Imbecilli!... È proprio perché è usurpata che è perfetta. Se fosse semplicemente data non avrebbe le stesse attrattive<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Histoire de Juliette*, cit., p. 459.

<sup>49</sup> *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 3.

<sup>50</sup> Su questo aspetto, ci si limita a rinviare a J. Domenech, *L'éthique des Lumières*, cit., pp. 35-53 e a R. Shackelton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number: the History of Bentham's Phrase*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century», XC, 1972, pp. 1461-1482.

<sup>51</sup> *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 103.

<sup>52</sup> *La nouvelle Justine*, cit., pp. 832-833.

Si tratta tuttavia nuovamente di una visione problematica e paradossale della felicità. Essendo legata a un continuo superamento comparativo dei limiti imposti al desiderio, la felicità «intensiva» auspicata da Sade rischia infatti non solo di venirsi a configurare – e si tratta dell’obiezione canonica mossa a tutte le forme di *bonheur-mouvement* – come un processo senza fine, ma anche come un processo che si autodistrugge. Il libertino, come ampiamente illustrato nella tassonomia delle passioni che anima le *Cent vingt journées* (passioni semplici, doppie o complesse, criminali e omicide), ha bisogno di stimoli e choc – sia fisici sia morali – sempre maggiori e più difficili da ottenere per raggiungere la felicità, sino a «consumarsi» letteralmente in questa missione, come testimonia ad esempio l’aspetto scheletrico e ripugnante del Presidente de Curval, il decano della società di Silling. Si potrebbe insomma obiettare che, per quel che concerne il raggiungimento del vero *bonheur*, la sorte di Justine e Juliette non è poi così diversa: la prima ha commesso l’imperdonabile errore di collocare la felicità in un al di là immaginario, perdendola così per sempre su questa terra<sup>53</sup>; la seconda pare tuttavia condannata a sua volta a inseguire un *bonheur* via via più esigente (il suo ottenimento richiede costantemente più piacere, più dolore, più crimini, ecc.), ma sempre irraggiungibile.

Per risolvere questo ulteriore paradosso di una felicità che si sottrae progressivamente a colui che la cerca, Sade recupera l’idea del *bonheur-équilibre*, ossia della felicità morale intesa come uno stato e non come un processo. Per far ciò, secondo un procedimento tipico della sua *forma mentis*, egli si serve di un elemento caratteristico della morale illuministica, ossia la ripresa dello stoicismo, ribaltandone tuttavia completamente la portata. Il dominio sulle passioni, generalmente considerato come il *fine* ultimo di un percorso di saggezza spirituale che spinge l’individuo a sottomettersi a un ordine superiore, diviene in lui il *mezzo* per accedere alla piena espressione, egoistica (nel senso chiarito in precedenza) e completamente terrena, della felicità: «L’apatia, l’indifferenza, lo stoicismo, l’autarchia di se stessi: ecco il tono che bisogna necessariamente far assumere al proprio animo, se si vuole essere felici sulla terra»<sup>54</sup>. Solo il «saggio», ossia il libertino che ha portato razionalmente agli eccessi la propria ricerca del *bonheur-mouvement* – sottoponendo a continui choc il proprio sistema nervoso<sup>55</sup> – può accedere allo stato privilegiato del *bonheur-équilibre*, sorta di trasposizione del *topos* classico della felicità della vita filosofica.

<sup>53</sup> Le ultime profetiche parole di Justine alla sorella Juliette, prima di morire colpita da una folgore (punizione divina per antonomasia che si ritorce contro la virtù) sono le seguenti: «Non sono nata per tante felicità». *Justine ou les malheurs de la vertu*, cit., p. 387.

<sup>54</sup> *La nouvelle Justine*, cit., p. 1012.

<sup>55</sup> Su questo fondamentale aspetto, ci si limita a rinviare a S. Quinlan, *Shocked Sensibility: The Nerves, the Will, and Altered States in Sade’s «L’histoire de Juliette»*, in «Eighteenth-Century Fiction», XXV, 2013, n. 3, pp. 533-556.

L'apatia a cui si riferisce Sade è ovviamente del tutto *sui generis*, come conferma il fatto che egli utilizzi spesso l'espressione «espèce d'apathie» per connotarla:

L'indifferenza più completa per le infamie che egli [il duca di Blangis] aveva appena commesso prendeva ben presto il posto della sua sregolatezza, e da questa indifferenza, da questa *specie di apatia*, nascevano ben presto nuove scintille di voluttà<sup>56</sup>.

Ecco, oso dire, uno dei più fecondi frutti dello stoicismo. Irrobustendo il nostro animo contro tutto ciò che possa emozionarlo, [...] esso passa a una *specie di apatia* che si trasforma ben presto in piaceri mille volte più squisiti di quelli che gli avrebbero procurato alcune debolezze<sup>57</sup>.

Invece di configurarsi come una negazione della dimensione passionale, la felicità a cui perviene il criminale sadiano rappresenta la realizzazione più elevata del piacere fisico e morale che, pur essendo scaturita dal processo comparativo con la vittima, sfocia nell'accettazione di uno stato attuale e nella perfetta coincidenza del soggetto con se stesso. L'imperturbabilità del libertino ricorda così, paradossalmente, l'«*apathie hereuse*»<sup>58</sup> del «philosophe bienfaisant» esaltata quarant'anni prima da Stanislas Leckzinski, ma completamente minata nel suo fondamento simpatetico e religioso.

## 5. Conclusione

Da queste considerazioni emerge come la riflessione di Sade sulla felicità, lungi dal poter essere liquidata come una sterile provocazione o come una rozza radicalizzazione del dibattito del *tournant des Lumières*, rappresenti al contrario parte integrante dell'eudemonismo settecentesco. Non solo Sade dimostra di comprendere con lucidità le principali problematiche inerenti al fondamento del *bonheur* (il valore normativo attribuito alla natura, il rapporto al tempo stesso solidale e conflittuale tra piacere e utilità, la dialettica tra fisico e morale, il ruolo dell'immaginazione, ecc.), ma si sforza di rielaborare una serie di categorie tipiche della discussione filosofica dell'epoca, riorientandone il significato. Questa modalità di procedere emerge con particolare evidenza di fronte alla tensione tra *bonheur-mouvement* e *bonheur-équilibre* che, invece di venir smussata in una conciliazione tra i due aspetti, seguendo la soluzione canonica, viene radicalizzata in una succes-

<sup>56</sup> *Les cent vingt journées de Sodome*, cit., p. 24. Corsivo mio.

<sup>57</sup> *Histoire de Juliette*, cit., p. 612. Corsivo mio. Sulla peculiare concezione dell'apatia di Sade, cfr. A. Arlette, *Sade et l'éthique de l'apathie*, in *Mélanges littéraires, François Germain*, Dijon, Faculté de Lettres et Philosophie, 1979, pp. 95-104 e A. Coudreuse, *Le refus du pathos au XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2001, pp. 227-236.

<sup>58</sup> S. Leckzinski, *Œuvres du philosophe bienfaisant*, Paris, s.e., 1763, 3 voll., vol. I, p. 339.

sione inedita, secondo cui la prima tipologia di felicità diviene condizione di possibilità della seconda.

Ciò non significa naturalmente negare le debolezze e i limiti della riflessione sadiana (il più evidente riguarda l'ipotetico raggiungimento di un *bonheur* collettivo, a cui il marchese non sembra nonostante tutto voler rinunciare<sup>59</sup>), ma constatare come – nella prospettiva della storia delle idee – il processo di «perversione concettuale» a cui Sade sottopone la nozione di *bonheur* sia parte integrante ed esito dello stesso eudemonismo settecentesco. Non è allora un caso che l'intera opera di Sade sia letteralmente innervata dalla riflessione sul *bonheur*, sino a identificare la più alta realizzazione della filosofia con quella corretta definizione della felicità che, come ricorda la *Nouvelle Justine*, è probabilmente destinata a rimanere per l'essere umano un obiettivo tanto irrinunciabile quanto mai pienamente realizzabile: «Tutti gli errori degli uomini [...] dipendono dalle false definizioni che danno della felicità»<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Su questo aspetto, oltre al celebre opuscolo *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, inserito nella *Philosophie dans le boudoir*, cfr. *Aline et Valcour*, cit., pp. 446 ss.

<sup>60</sup> *La nouvelle Justine*, cit., p. 834. Questo saggio è la rielaborazione del testo di una lezione che ho avuto il piacere di tenere nell'ambito del corso di Storia della filosofia dell'Illuminismo di Massimo Mori nell'a.a. 2015/2016 su «il problema della felicità».

